Martin Heidegger

Carta sobre el Humanismo



Humanidades

Martin Heidegger

Carta sobre el Humanismo

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

Título original: *Brief über den Humanismus*

Primera edición: 2000
Cuarta reimpresión: 2006

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Firmando *El arte y la obra*. St. Gallen, 1968

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN-13: 978-84-206-3798-3
ISBN-10: 84-206-3798-X
Depósito legal: M. 43.138-2006
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

Nota de los editores

La «Carta sobre el Humanismo» debe este título a una carta dirigida por Heidegger a Jean Beaufret, en París, en el año 1946, revisada para su edición y publicada por vez primera en 1947. En 1967 la «Carta» apareció ya junto a una serie de ensayos independientes en el seno del volumen titulado *Wegmarken* (Hitos), que a su vez se amplió con nuevos textos en 1976.

La presente edición de bolsillo de la «Carta» es idéntica a la que aparece dentro del volumen titulado *Hitos,* también publicado en el año 2000 en Alianza Editorial en su colección de Ensayo. A su vez la traducción del texto ha seguido la última versión alemana de 1976 de *Wegmarken.* La numeración lateral que aparece en nuestra edición remite a la página correspondiente del volumen 9 de la *Gesamtausgabe,* que figura también lateralmente en nuestra traducción española de *Hitos.* Repárese en que a su vez el mencionado volumen 9 en su versión original alemana reproduce marginalmente otra paginación distinta: la que corresponde a la primera edición de *Wegmarken* del año 1967, que, como diji-

mos, es incompleta. De ahí que nuestra versión actual en castellano no tenga en cuenta esa numeración marginal y hayamos preferido reproducir la de la *Gesamtausgabe,* que se ha constituido en la mejor fuente de estudio y lectura de Heidegger.

En este texto aparecen dos tipos de notas, todas ellas numeradas correlativamente: notas de los traductores (señaladas con la mención *N. de los T.* junto al número correlativo) y notas traducidas del texto original alemán, que aparecen señaladas con letras del alfabeto al lado del número correlativo. Estas notas son en realidad añadidos, correcciones o versiones del texto, hechos por el propio Heidegger, que aparecieron en los márgenes del ejemplar de mano del autor y fueron incluidos por los editores alemanes a modo de notas al pie señaladas con letras alfabéticas que se reinician de nuevo con la *a* en cada cambio de página. En nuestra traducción castellana se ha respetado el orden de las letras del original alemán independientemente de dónde se produce el cambio de página en el texto español; de este modo, cotejando la letra alfabética con el número de página del original alemán, que aparece en los márgenes de la versión castellana, se podrán localizar con facilidad dichas notas en el texto original.

Carta sobre el «Humanismo» [1a]

1a. 1.ª ed. (1949): lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar 313
de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo [2]. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda

2. *N. de los T.:* «vollbringen», 'consumar', 'cumplir', 'llevar a cabo'.

consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l'engage-
314 ment par l'Être pour l'Être[3]. No sé si lingüísticamente es posible decir esas dos cosas («par» y «pour») en una sola, concretamente de la manera siguiente: penser, c'est l'engagement de l'Être. Aquí, la forma del genitivo, «de l'...» pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar. El pensar no es sólo l'engagement dans l'action para y mediante lo ente, en el sentido de lo real de la situa-

3. *N. de los T.:* literalmente 'el compromiso por el ser para el ser'.

ción presente. El pensar es l'engagement mediante y para la verdad del ser. Su historia nunca es ya pasado, sino que está siempre por venir. La historia del ser sostiene y determina toda condition et situation humaine. Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la πρᾶξις y la ποίησις. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como θεωρία y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una
ciencia. En efecto, esto se considera una deficien- 315
cia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se aban-

dona el ser[4a] como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar conforme a un criterio inadecuado. Este juicio es comparable al procedimiento que intenta valorar la esencia y facultades de los peces en función de su capacidad para vivir en la tierra seca. Hace mucho tiempo, demasiado, que el pensar se encuentra en dique seco. Así las cosas, ¿se puede llamar «irracionalismo» al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento?

Las preguntas de su carta, probablemente, se aclararían mucho mejor en una conversación cara a cara. Frecuentemente, al ponerlo por escrito, el pensar pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensionalidad de su ámbito. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar[5b] no consiste sólo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una redacción lingüística meditada y cuidada. Hoy sólo quiero rescatar una de sus preguntas. Tal vez

4a. 1.ª ed. (1949): ser como acontecimiento propio [Ereignis]. Acontecimiento propio: el decir; pensar: des-decir el dicho del acontecimiento propio.
5b. 1.ª ed. (1949): «el pensar» aquí ya empleado como pensar de la verdad del ~~ser~~.

al tratar de aclararla se arroje también algo de luz sobre el resto.

Usted pregunta: ¿comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los «ismos». Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dis-
puesto a cubrir esa demanda. También nombres 316
como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio[6a] del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha

6a. 1.ª ed. (1949): sólo un guiño del lenguaje de la metafísica, y que «Ereignis» [acontecimiento propio] es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar.

del ser [7]. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Adueñarse de una «cosa» o de una «persona» en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz [8], que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que algo «se presente» [9] mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello «en virtud» de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente «posible», aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la «fuerza callada» de esa capacidad que quiere, es

7. *N. de los T.:* en el original se produce un juego de palabras entre «gehören» [pertenecer] y «hören» [escuchar] que continúa en las líneas sucesivas.
8. *N. de los T.:* en el original se juega con «mögen» [querer] y «Vermögen» [capacidad, facultad]. Unas líneas más abajo se añade también un juego con la misma raíz, en la palabra «mög-lich» [posible].
9. *N. de los T.:* traducimos «in seiner Her-Kunft "wesen", d.h. sein lassen kann». El sustantivo «Her-kunft», separado por un guión, incide en los significados aislados de las dos raíces que forman dicha palabra, la cual normalmente se traduce por 'origen'.

decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la «lógica» y la «metafísica», nuestras palabras «posible» y «posibilidad» sólo están pensadas por diferencia con la palabra «realidad», esto es, desde una determinada interpretación del ser —la metafísica— como actus y potentia, una diferenciación que se identifica con la de existentia y essentia. Cuando hablo de
la «callada fuerza de lo posible» no me refiero a 317
lo possibile de una possibilitas sólo representada, ni a la potentia como essentia de un actus de la existentia, sino al ser mismo, que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser. Aquí, ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento.

Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέχνη, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía». En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna, se basa en la peculiar dictadura de

la opinión pública. Sin embargo, la que se suele llamar «existencia privada» no es en absoluto el ser-hombre *esencial* o, lo que es lo mismo, el hombre libre. Lo único que hace es insistir en ser una negación de lo público. Sigue siendo un apéndice suyo y se alimenta solamente de su retirada fuera de lo público. Así, y contra su propia voluntad, dicha existencia da fe de la rendición ante los dictados de la opinión pública. A su vez, dicha opinión es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstas, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionadas metafísicamente. Por eso, el lenguaje cae al servicio de la mediación de las vías de comunicación por las que se extiende la objetivación a modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite. Así es como cae el lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública. Ésta decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible. Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el «uno» impersonal[10] no debe tomarse de ningún modo como una contribución incidental a la sociología. Pero dicho «uno» tampoco pretende ser únicamente la imagen opuesta, en-
318 tendida de modo ético-existencial, del ser uno mismo de la persona. Antes bien, lo dicho encierra la indicación que remite a la pertenencia inicial de

10. *N. de los T.:* traducimos el «man» impersonal alemán que equivale al uso impersonal castellano del 'se' (se dice, se piensa) o el 'uno'.

la palabra al ser, pensada desde la pregunta por la verdad del ser. Bajo el dominio de la subjetividad, que se presenta como opinión pública, esta relación queda oculta. Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura. Ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje. Éste es el único motivo por el que *Ser y tiempo* (§ 34) hace una referencia a la dimensión esencial del lenguaje y toca la simple pregunta que se interroga en qué modo del ser el lenguaje es siempre como lenguaje. La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de domina-

ción sobre lo ente. Y, a su vez, éste aparece en cuanto lo real en el entramado de causas y efectos. Nos topamos con lo ente como lo real, tanto al calcular y actuar como cuando recurrimos a las explicaciones y fundamentaciones de la ciencia y la filosofía. Y de éstas también forma parte la aseveración de que algo es inexplicable. Con este tipo de afirmaciones creemos hallarnos ante el misterio,
319 como si de este modo fuera cosa asentada que la verdad del ser pudiera basarse sobre causas y explicaciones o, lo que es lo mismo, sobre su inaprehensibilidad.

Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.

Pero ¿acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre

(homo) se torna humano (humanus)? Pero en este caso, la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.

Ahora bien, ¿desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre? Marx exige que se conozca y reconozca al «ser humano». Y él lo encuentra en la «sociedad». Para él, el hombre «social» es el hombre «natural». En la «sociedad» la «naturaleza» del hombre, esto es, el conjunto de sus «necesidades naturales» (alimento, vestido, reproducción, sustento económico), se asegura de modo regular y homogéneo. El cristiano ve la humanidad del ser humano, la humanitas del homo, en la delimitación frente a la deitas. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto «hijo de Dios» que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo
asume. El hombre no es de este mundo desde el 320
momento en que el «mundo», pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá.

La humanitas es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblece la virtus romana al «incorporarle» la παι-

δεία tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la eruditio e institutio in bonas artes. La παιδεία así entendida se traduce mediante el término «humanitas». La auténtica romanitas del homo romanus consiste precisamente en semejante humanitas. En Roma nos encontramos con el primer humanismo. Y, por eso, se trata en su esencia de un fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía. El que se conoce como Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una renascentia romanitatis. Desde el momento en que lo que le importa es la romanitas, de lo que trata es de la humanitas y, por ende, de la παιδεία griega. Y es que lo griego siempre se contempla bajo su forma tardía, y ésta, a su vez, bajo el prisma romano. También el homo romanus del Renacimiento se contrapone al homo barbarus. Pero lo in-humano es ahora la supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medievo. De esta suerte, al humanismo históricamente entendido siempre le corresponde un studium humanitatis que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte también de esta manera en una revivificación de lo griego. Es lo que se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, representado por Winckelmann, Goethe y Schiller. Por contra, Hölderlin no forma parte de este «humanismo» por la sencilla razón de que

piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera hacerlo dicho «humanismo».

Pero si se entiende bajo el término general de 321
humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza» del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización. El humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad, y lo mismo se puede decir de ese humanismo que Sartre concibe como existencialismo. En el sentido amplio que ya se ha citado, también el cristianismo es un humanismo, desde el momento en que según su doctrina todo se orienta a la salvación del alma del hombre (salus aeterna) y la historia de la humanidad se inscribe en el marco de dicha historia de redención. Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad.

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fun-

damento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser [11a] con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. A la inversa, la necesidad y la forma propia de la
322 pregunta por la verdad del ser, olvidada [12a] en la metafísica precisamente por causa de la misma metafísica, sólo pueden salir a la luz cuando en pleno medio del dominio de la metafísica se plantea la pregunta: «¿qué es metafísica?». En principio hasta se puede afirmar que toda pregunta por el «ser», incluida la pregunta por la verdad del ser, debe introducirse como pregunta «metafísica».

El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apa-

11a. 1.ª ed. (1949): «ser» y «ser mismo» llegan gracias a este modo de hablar incluso a la *singularización de lo absoluto*. Pero mientras se retenga al acontecimiento propio, este modo de decir es inevitable.

12a. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): pero este «olvidar» hay que pensarlo como un acontecimiento propio a partir de la Ἀλήθεια.

reciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῷον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no sólo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en *Ser y tiempo*. Aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar.

Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos (*vid. Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 8; también *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 225, y *Sein und Zeit*, p. 230). La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre. Desde la perspectiva de

una determinación esencial del hombre, da igual cómo definamos la ratio del animal y la razón del ser vivo, bien sea como «facultad de los princi-
323 pios», como «facultad de las categorías» o de cualquier otro modo, pues, en cualquier caso, siempre y en cada ocasión, nos encontraremos con que la esencia de la razón se funda en el hecho de que para toda aprehensión de lo ente en su ser, el ser mismo se halla ya siempre aclarado como aquello que acontece en su verdad. Del mismo modo, con el término «animal», ζῷον, ya se plantea una interpretación de la «vida» que necesariamente reposa sobre una interpretación de lo ente como ζωή y φύσις dentro de la que aparece lo vivo. Pero, aparte de esto, lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo es si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la animalitas. ¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta suerte, siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel

que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el homo animalis, por mucho que se ponga al animal a modo de animus sive mens y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas.

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia[13] del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo 324
de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibili-

13. *N. de los T.:* traducimos el alemán «Ek-sistenz», que descompone anómalamente el doble sonido de la «x». En español hemos optado por escribir «ex-sistencia», con «x», tratando de que resulte menos forzado y más próximo al latín «exsistentia». Mantenemos el mismo criterio incluso cuando estos términos aparecen sin guión (exsistencia, exsistente, etc.). Optamos por este mismo criterio cuando la palabra «éxtasis» se descompone con guión: «ex-stasis».

dad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.

La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia. Por eso, si admitimos que el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad, tampoco se puede pensar la ex-sistencia como una especie específica en medio de las otras especies de seres vivos. Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de animalitas que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el «animal». El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia. Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno

que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre. Esa opinión tiene tan poco valor como la que sostiene que la esencia de la naturaleza está encerrada en la energía atómica. Después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre. Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está do- 325
tado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico.

Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la «esencia» del hombre, reside en su ex-sistencia. Pero, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de existentia, que significa realidad efectiva, a diferencia de la essentia, que significa posibilidad. En *Ser y tiempo* (p. 42) hemos subrayado la frase: «La 'esencia' del Dasein reside en su existencia». Pero aquí no se trata de una oposición entre existentia y essentia, porque aún no se han puesto para nada en cuestión ambas determinaciones metafísicas del ser y mucho menos su mutua relación. Dicha frase encierra todavía menos algo parecido a una afirmación

general sobre el Dasein entendido en el sentido de la existencia, en la medida en que esa denominación, que fue adoptada en el siglo XVIII para la palabra «objeto», quiere expresar el concepto metafísico de realidad efectiva de lo real. Antes bien, lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí» [14], es decir, el claro del ser. Este «ser» del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro [15] de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la ex-sistencia, que sigue siendo distinta de la existentia metafísicamente pensada. La filosofía medieval concibe a esta última como actualitas. Kant presenta la existentia como la realidad efectiva, en el sentido de la objetividad de la experiencia. Hegel define la existentia como la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche concibe la existentia como el eterno retorno de lo igual. Desde luego, queda abierta la cuestión de si a través de estas interpretaciones de la existentia como realidad efectiva, que sólo a primera vista parecen tan diversas, queda ya suficientemente pensado el ser de la piedra, o incluso la vida en cuanto ser de los vegetales y los animales. En cualquier caso, los seres vivos son como son, sin
326 que por ser como tal estén en la verdad del ser y

14. *N. de los T.:* el «Da» (del Da-sein): ser-aquí.
15. *N. de los T.:* «des ekstatischen Innestehens». «Innestehen» es un estar dentro estando fuera, esto es, extáticamente.

sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual, y por eso mismo todavía demasiado prematura, del ser humano como animal rationale. Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo». Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra «entorno» se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.

Pensada extáticamente, la ex-sistencia no coincide ni en contenido ni en forma con la existentia. Desde el punto de vista del contenido, ex-sistencia significa estar fuera [16a] en la verdad del ser. Por contra, existentia (existence) significa actualitas, realidad efectiva a diferencia de la mera posibilidad como idea. Ex-sistencia designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad. Existentia sigue siendo el nombre para la realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea. La frase que dice «el hombre
327 ex-siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? o ¿qué? nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto. Pero sucede que tanto el carácter personal como el carácter de objeto no sólo no aciertan con lo esencial de la ex-sistencia de la historia del ser, sino que impiden verlo. Por eso, en la citada frase de

16a. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): «Hinaus»: hin in das Aus des Auseinander des Unterschieds (das Da), nicht «Hinaus» aus einem Innen. [«Hinaus» como un ir hacia el fuera o lo exterior de la separación que constituye la diferencia (el aquí) y no «Hinaus» en el sentido de salir fuera de un interior.]

N. de los T.: traducimos 'estar fuera' para «Hin-aus-stehen», expresión cuyo significado se explica precisamente en la presente nota del autor.

Ser y tiempo se escribe con muchas reservas y entre comillas la palabra «esencia» (p. 42). Esto indica que, ahora, la «esencia» no se determina ni desde el esse essentiae ni desde el esse existentiae, sino desde lo ex-stático del Dasein. En cuanto exsistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su «cuidado» [17] el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto «arrojado» [18]. Se presenta en el arrojo del ser, en lo destinal que arroja a un destino.

Ahora bien, la última y peor de las confusiones consistiría en querer explicar la frase sobre la esencia exsistente del hombre como si fuera la aplicación secularizada y trasladada al hombre de una idea sobre dios expresada por la teología cristiana (Deus est ipsum esse); en efecto, la exsistencia no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial. Si se entiende el «proyecto» mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la «comprensión del ser» de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la «analítica existencial» del «ser-en-el-mundo», esto es, como referencia [19a] extática al claro del ser. Pero

17. *N. de los T.:* «Sorge».
18. *N. de los T.:* traducimos «geworfen» y «Wurf» [el arrojo que arroja].
19a. 1.ª ed. (1949): impreciso, mejor, un extático estar dentro del claro.

también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser» (*vid. Ser y tiempo*, p. 39). Allí
328 se produce un giro que lo cambia todo[20a]. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro[21] con un decir de suficiente alcance[22b] ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia «De la esencia de la verdad», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser». Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista[23c] de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser[24d].

Por contra, Sartre expresa de la siguiente manera el principio del existencialismo: la existen-

20a. 1.ª ed. (1949): en el qué y cómo de aquello digno de ser pensado y del pensar.
21. *N. de los T.:* traducimos «Kehre».
22b. 1.ª ed. (1949): dejarse indicar.
23c. 1.ª ed. (1949): es decir, de la cuestión del ser.
24d. 1.ª ed. (1949): olvido, Λήθη, ocultamiento, sustracción, expropiación: acontecimiento propio.

cia precede a la esencia. Está adoptando los términos existentia y essentia en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la essentia precede a la existentia. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Con esta frase se queda detenido, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser. Porque por mucho que la filosofía determine la relación entre essentia y existentia en el sentido de las controversias de la Edad Media o en el sentido de Leibniz o de cualquier otro modo, el hecho es que habría que empezar por preguntarse primero desde qué destino del ser llega al pensar dicha diferencia [25e] en el ser entre esse essentiae y esse existentiae. Queda por pensar la razón por la que la pregunta por este destino del ser nunca fue preguntada y la razón por la que nunca pudo ser pensada. ¿O acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre essentia y existentia no es una señal del olvido del
ser? Podemos suponer que este destino no reside 329
en un mero descuido del pensar humano y mucho menos en una menor capacidad del pensamiento occidental temprano. La distinción entre essentia (esencialidad) y existencia (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la

25e. 1.ª ed. (1949): pero esta diferencia no es idéntica a la diferencia ontológica. Dentro de ésta, dicha distinción pertenece al «lado» del ser.

historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición europea.

Pues bien, la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la existentia sobre la essentia sin duda justifica el nombre de «existencialismo» como título adecuado a esa filosofía. Pero la tesis principal del «existencialismo» no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y tiempo*; aparte de que en *Ser y tiempo* no puede expresarse todavía en absoluto una tesis sobre la relación de essentia y existentia, porque de lo que allí se trata es de preparar algo pre-cursor. Y eso ocurre, según lo que se ha dicho, de modo bastante torpe y limitado. Aquello que todavía hoy y por vez primera queda por decir tal vez pudiera convertirse en el estímulo necesario para guiar a la esencia del hombre y lograr que piense atentamente la dimensión de la verdad del ser que reina en ella. Pero también esto ocurriría únicamente en beneficio de una mayor dignidad del ser y en pro del ser-aquí que soporta al ser humano exsistente y no en pro del hombre ni para que mediante su quehacer la civilización y la cultura acaben siendo un valor.

Pero para que nosotros, los que vivimos ahora, podamos llegar a la dimensión de la verdad del ser y podamos meditarla, no nos queda más remedio que empezar por poner en claro cómo atañe el ser al hombre y cómo lo reclama. Este tipo de experiencia esencial nos ocurre en el momento en que nos damos cuenta de que el hombre es en la medida en que exsiste. Si empezamos por decir esto en

el lenguaje de la tradición diremos que la ex-sistencia del hombre es su substancia. Es por eso por lo que en *Ser y tiempo* vuelve a aparecer a menudo la frase: «La 'substancia' del hombre es la existencia» (pp. 117, 212 y 314). Lo que pasa es que, pensado desde el punto de vista de la historia del ser, «substancia» ya es la traducción encubridora del griego οὐσία, una palabra que nombra la presencia de lo que se presenta y que normalmente, y debido a una enigmática ambigüedad, alude también a eso mismo que se presenta. Si pensamos el 330
nombre metafísico de «substancia» en este sentido (un sentido que en *Ser y tiempo*, de acuerdo con la «destrucción fenomenológica» que allí se lleva a cabo, ya está en el ambiente), entonces la frase «la 'substancia' del hombre es la ex-sistencia» no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser. Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, «persona», o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica [26a] dignidad del hombre.

26a. 1.ª ed. (1949): la dignidad que le es propia [eigene], es decir, apropiada por él [geeignete] y dada a él en propiedad [zugeeignete], la dignidad acontecida y apropiada [er-eignete]: apropiación y acontecimiento propio [Eignung und Ereignis].

En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino [27a] del ser.
331 Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es

27a. 1.ª ed. (1949): destino [Ge-schick = conjunto de lo enviado o destinado]: agrupación de las épocas del útil dejar venir a la presencia.

guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como «cuidado» (*vid.* § 44a, pp. 226 ss.).

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos [28b] que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal. La «pregunta por el ser» sigue siendo siempre la pregunta por lo ente. La pregunta por el ser no es en absoluto todavía lo que designa ese título capcioso: la pregunta por el ser. Incluso cuando con Descartes y Kant se torna «crítica», la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser. Pues, efectivamente, toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser.

28b. 1.ª ed. (1949): distancia, pero no esa que abarca, sino esa del lugar que acontece, como lejanía del claro.

Pero la metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (ἰδέα), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad [29]. Esto quiere decir que la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica. Sin embar-
332 go, este ocultamiento no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido. Pero el claro mismo es el ser. Es el claro lo único que dentro del destino del ser de la metafísica permite tener un horizonte desde el cual eso que se presenta toca e impresiona [30] al hombre que asiste a su presencia de tal manera que el hombre mismo sólo puede tocar el ser (θιγεῖν, Aristóteles, *Met.* Θ 10) en la aprehensión (νοεῖν). Ese horizonte es lo único que atrae hacia sí la mirada. Es el que se abandona a dicha mirada cuando la aprehensión se ha convertido en el producir representaciones en la perceptio de la res cogitans comprendida como subiectum de la certitudo.

Pero, suponiendo que podamos preguntar de esta manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-

29. *N. de los T.:* líneas de difícil traducción con juegos del campo semántico de «ver, mirar, divisar». 'Herblick' [vista desde, lo que se ve desde], 'Aussehen' [apariencia, aspecto], 'Gesichtet' [avistado], 'Hinsicht' [vista hacia, mirar], 'Anblick' [horizonte].

30. *N. de los T.:* «be-rührt». Utilizamos un doblete para tratar de reproducir los dos sentidos de «berühren», con y sin guión.

sistencia? El propio ser es la relación[31a], en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente. Es precisamente porque el hombre, en cuanto exsistente, llega a estar en esa relación a la que el ser se destina a sí mismo y llega a estar en la medida en que lo soporta extáticamente o, lo que es lo mismo, lo asume bajo su cuidado, por lo que al principio no reconoce a lo más próximo de todo, ateniéndose sólo a lo siguiente más próximo. Llega a pensar que eso es lo más próximo de todo. Y sin embargo, más próximo que lo que está más próximo de todo, lo ente, y al mismo tiempo, para el pensar corriente, más lejano que lo que resulta más lejano de todo se encuentra la proximidad misma: la verdad del ser.

El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó «caída». La palabra no alude a un pecado original del hombre entendido desde la perspectiva de la «filosofía moral» y a la vez secularizado, sino que se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. De acuerdo con esto, los títulos utilizados a modo de preludio, «propiedad»[32b] e «im- 333

31a. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): relación de retención (reservar, retener) del rechazo (de la sustracción).
32b. 1.ª ed. (1949): pensar desde el apropiar [Eignen] del acontecimiento de apropiación [Er-eignen].

propiedad», no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo «antropológico», sino la relación «extática» del ser humano con la verdad del ser, que debe ser pensada alguna vez antes que ninguna otra, puesto que hasta ahora se le ha ocultado a la filosofía. Pero dicha relación no es como es basándose en el fundamento de la ex-sistencia, sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser.

Lo único que pretende conseguir el pensar que intenta expresarse por vez primera en *Ser y tiempo* es algo simple. Y como algo simple, el ser permanece lleno de misterio: la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante. Esta proximidad [33a] se presenta como el propio lenguaje. Ahora bien, el lenguaje no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido). Pensamos la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra, la melodía y el ritmo como su alma y la parte significativa como el espíritu del lenguaje. Habitualmente pensamos el lenguaje partiendo de su correspondencia con la esencia del hombre, y nos representamos al hombre como animal racional, esto es, como la unidad de cuerpo-alma-espíritu. Pero así como en la

33a. 1.ª ed. (1949): en el sentido de la vecindad: tener preparado abriendo claro, (man)tener en cuanto guardar.

humanitas del homo animalis permanece velada la ex-sistencia y, por medio de ella, la relación de la verdad del ser con el hombre, así también la interpretación metafísica y animal del lenguaje oculta su esencia, propiciada por la historia del ser. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano.

Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella.

Y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia. Sin em- 334
bargo, la dimensión no es eso que conocemos como espacio. Por el contrario, todo lo que es espacial [34a] y todo espacio-tiempo se presentan en eso dimensional que es el ser mismo.

El pensar atiende a estas relaciones simples. Les busca la palabra adecuada en el seno del len-

34a. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): espacio no junto a tiempo, ni disuelto en tiempo ni deducido del tiempo.

guaje de la metafísica y de su gramática, transmitido durante largo tiempo. Pero, suponiendo que un título tenga alguna importancia, ¿se puede seguir llamando humanismo a ese pensamiento? Está claro que no, puesto que el humanismo piensa metafísicamente. Está claro que no, si es que es existencialismo y defiende la tesis expresada por Sartre: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (*L'Existencialisme est un humanisme*, p. 36). Pensando esto desde la perspectiva de *Ser y tiempo* habría que decir: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être. Pero ¿de dónde viene y qué es le plan? L'Être et le plan son lo mismo. En *Ser y tiempo* (p. 212) se dice precavidamente y con toda la intención: il y a l'Être, esto es, «se da» el ser. El francés il y a traduce de modo impreciso el alemán «es gibt», «se da». Porque el «es» impersonal alemán que «se da» aquí es el propio ser. El «da» nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser.

Al mismo tiempo el «se da» también se usa con la intención de evitar provisionalmente el giro idiomático «el ser es». Porque, efectivamente, por lo general se dice ese «es» de algo que es. Y a eso es a lo que llamamos lo ente. Pero resulta que precisamente el ser no «es» lo «ente». Si nos limitamos a decir del ser este «es», sin una interpretación más precisa, será muy fácil que nos re-

presentemos el ser como un «ente» del tipo de lo ente conocido, el cual, en cuanto causa, produce efectos y, en cuanto efecto, es causado. Y, sin embargo, el propio Parménides ya dice en los primeros tiempos del pensamiento: ἔστι γὰρ εἶναι, «es en efecto ser»[35]. En estas palabras se oculta el misterio inicial de todo pensar. Tal vez lo que ocurre es que el «es» sólo se puede decir con pro- 335
piedad del ser, de tal modo que ningún ente «es» nunca verdaderamente. Pero como el pensar tiene que llegar a decir el ser en su verdad, en lugar de explicarlo como un ente a partir de lo ente, tendrá que quedar abierta y al cuidado del pensar la cuestión de si acaso y cómo es el ser.

El ἔστι γὰρ εἶναι de Parménides sigue estando impensado todavía. Y eso nos da la medida del progreso de la filosofía. Si atiende a su esencia, en realidad la filosofía no progresa nada. Se pone en su lugar para pensar siempre lo mismo. Progresar, es decir, marchar más allá de ese lugar, es un error que sigue al pensar como esa

35. *N. de los T.:* la traducción corriente de «es ist nämlich Sein» sería '**hay** en efecto ser', pero entonces no quedaría recogido el sentido del verbo griego, que sí recoge el alemán «es ist». En el alemán corriente tampoco traduciríamos el «es gibt» de las frases anteriores por 'se da', como hemos hecho aquí, sino simplemente por 'hay', que es lo que dice también exactamente el francés «il y a»; pero aquí es importante que aparezca el sentido original del verbo alemán «geben», 'dar'. Ni el francés ni el español disponen, por otra parte, de una expresión para decir «hay» que incluya el verbo «ser», del tipo del alemán «es ist».

sombra que él mismo arroja. Es precisamente porque el ser sigue impensado todavía por lo que también en *Ser y tiempo* se dice del ser que: «se da». Pero no podemos permitirnos especular directamente y sin apoyarnos en algo a propósito del il y a. Este «se da» reina como destino del ser. Su historia llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales. Por eso, el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico en cuanto tal pensar. No existe un pensar «sistemático» y, a su lado, a modo de ilustración, una historia de las opiniones pretéritas. Pero tampoco existe, como piensa Hegel, una sistemática que pueda convertir a la ley de su pensamiento en ley de la historia y que pueda asumir simultáneamente tal historia en el sistema. Pensando de modo más inicial, lo que hay es la historia del ser, de la que forma parte el pensar como memoria[36] de esa historia, un pensar acontecido por ella misma. La memoria se diferencia esencialmente de la actualización a posteriori de la historia comprendida como un transcurrir pasado. La historia nunca ocurre de entrada como suceso[37], y el suceso no es un transcurrir. El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del

36. *N. de los T.:* nótese la relación entre «Denken» [pensar] y «Andenken» [memoria].
37. *N. de los T.:* «Geschehen». En este texto lo traduciremos por 'suceso' (en otros, preferentemente como 'acontecimiento') para evitar resonancias con la traducción de «Ereignis» [acontecimiento propio].

ser a partir de dicho ser (*vid.* la conferencia sobre el himno de Hölderlin «Wie wenn am Feiertage...», 1941, p. 31). El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo. Sin embargo, la definición de Hegel de la historia como desarrollo del «espíritu» no carece de verdad. Tampoco es que sea en parte falsa y en parte verdadera. Es tan verdadera como es verdadera esa metafísica, que, gracias a Hegel, deja que tome 336
voz por vez primera en un sistema su esencia pensada de modo absoluto. La metafísica absoluta, junto con las inversiones que llevaron a cabo Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que de ella sale no se puede atacar ni mucho menos eliminar por medio de refutaciones. Sólo se puede asumir, siempre que su verdad se vuelva a albergar de manera más inicial en el propio ser y se sustraiga al ámbito de la mera opinión humana. Toda refutación en el campo del pensar esencial es absurda. La disputa entre pensadores es la «disputa amorosa» de la cosa misma. Es la que les ayuda alternantemente a entrar a formar parte de la sencilla pertenencia a la cosa misma, a partir de la cual encuentran en el destino del ser el destino adecuado.

Suponiendo que el hombre pueda pensar en el futuro la verdad del ser, pensará desde la ex-sistencia. Ex-sistiendo, el hombre se encuentra ya en el destino del ser. La ex-sistencia del hombre

es, en cuanto tal, histórica, pero no en primer lugar o incluso no únicamente por lo que les pueda suceder al hombre y a las cosas humanas en el transcurso del tiempo. Es precisamente porque se trata de pensar la ex-sistencia del ser-aquí por lo que en *Ser y tiempo* le importa de modo tan esencial al pensar que se experimente la historicidad del Dasein.

Pero ¿no es en *Ser y tiempo* (p. 212) –donde el «se da» toma voz– en donde se dice «sólo mientras el Dasein es, se da el ser»? Es verdad. Esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca el «aquí», esto es, el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al propio ser. El ser es el destino del claro. Así, la citada frase no significa que el Dasein del hombre, en el sentido tradicional de existentia o, pensado modernamente, como realidad efectiva del ego cogito, sea aquel ente por medio del cual se llega a crear por vez primera el ser. La frase no dice que el ser sea un producto del hombre. En la Introducción a *Ser y tiempo* (p. 38) se dice clara y sencillamente, y hasta destacándolo con cursivas, que el «ser es lo trascendente por antonomasia». Así como la
337 apertura de la proximidad espacial sobrepasa cualquier cosa cercana o lejana, vista desde esa misma cosa, así el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo. Y, por esto, y conforme al principio que en un primer momento es inevitable en la metafísica aún

dominante, el ser es pensado desde lo ente. Sólo desde este punto de vista se muestra el ser en un sobrepasamiento y en cuanto tal.

La definición de la Introducción, «el ser es lo transcendens por antonomasia», resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro. Esta definición retrospectiva de la esencia del ser a partir del claro de lo ente como tal sigue siendo inevitable para ese planteamiento, que piensa ya por anticipado, de la pregunta por la verdad del ser. Así, el pensar da fe de su esencia destinal. Está muy lejos de él la pretensión de volver a empezar desde el principio tras declarar falsa toda filosofía anterior. Ahora bien, la única pregunta que le importa a un pensar que intenta pensar la verdad del ser es si la definición del ser en cuanto puro transcendens nombra o no la esencia simple de la verdad del ser. Por eso, en la página 230 también se dice que sólo a partir del «sentido», es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser.

Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia. Este destino acontece como claro del ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad al ser. En dicha proximidad, en

el claro del «aquí», habita el hombre en cuanto ex-sistente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo. La proximidad «del» ser, en que consiste el «aquí» del ser-aquí o Dasein, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin «Heimkunft» (1934), ha sido escuchada en su decir más intenso en el propio poema cantado por el poeta y ha sido nombrada como «patria»
338 desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser. Pero, al mismo tiempo, la esencia de la patria ha sido nombrada con la intención de pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser. El último que experimentó tal desterramiento fue Nietzsche. Y la única salida que le encontró desde dentro de la metafísica fue la inversión de la metafísica. Pero esto significa la consumación de la falta de salidas. Con todo, cuando compone su poema «Heimkunft», Hölderlin se preocupa de que sus «paisanos» [38] encuentren su esencia. Y no busca para nada esta esencia en el egoísmo de su pueblo, sino que la ve desde la pertenencia al destino de Occidente. Sólo que Occidente tampoco está pensado de modo regional, como lo opuesto a Oriente, no

38. *N. de los T.:* en el original, «Landesleute», literalmente, 'gente de su tierra'; también, 'compatriotas', término que evitamos por sus connotaciones políticas.

sólo está pensado como Europa, sino desde el punto de vista de la historia universal, desde la proximidad al origen. Apenas si hemos empezado a pensar todavía las enigmáticas referencias al Este que se han hecho palabra en la poesía de Hölderlin (*vid.* «Der Ister», «Die Wanderung», 3.ª estrofa y ss.). Lo «alemán» no es algo que se le dice al mundo para que sane y encuentre su salud en la esencia alemana, sino que se le dice a los alemanes para que, partiendo de su pertenencia destinal a los pueblos, entren con ellos a formar parte de la historia universal (*vid.* sobre el poema de Hölderlin, «Andenken», el escrito conmemorativo «Tübinger Gedenkschrift», de 1943, p. 322). La patria de este morar histórico es la proximidad al ser[39a].

En esta proximidad es donde se consuma, si lo hace, la decisión sobre si acaso el dios y los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche, si acaso alborea el día de lo sacro, si puede comenzar de nuevo en ese amanecer de lo sacro una manifestación de dios y de los dioses y cómo será. Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha 339
abierto en su claro y llega a ser experimentado en

39a. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): en cuanto tal cercanía el ser mismo se guarda y se esconde.

su verdad. Sólo así comienza, a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo.

El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. Como al hacer esto el hombre no puede evitar tener una representación del ser, también el ser se explica solamente como «lo más general» de lo ente, y que por ende lo abarca por completo, o como una creación del ente infinito o como lo hecho por un sujeto finito. Simultáneamente, y desde tiempos remotos, el «ser» aparece en lugar de «lo ente», y viceversa, los dos se mezclan y envuelven en una extraña confusión todavía impensada.

Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto. Pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso, el pensar histórico universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema «Andenken», es más esencialmente inicial y, por ende, está más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por el mismo motivo, la relación de Hölderlin con lo griego es algo esencialmente diferente del humanismo. Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin

pensaron y vivieron frente a la muerte algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán.

El desterramiento deviene un destino univer-
sal. Por eso, es necesario pensar dicho destino
desde la historia del ser. Eso que, partiendo de
Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y
significativo como extrañamiento [40] del hombre
hunde sus raíces en el desterramiento del hombre
moderno. Tal desterramiento está provocado por
el destino del ser bajo la forma de la metafísica,
afianzado por ella y encubierto también por ella
en cuanto desterramiento. Es precisamente por- 340
que al experimentar el extrañamiento Marx se
adentra en una dimensión esencial de la historia
por lo que la consideración marxista de la histo-
ria es superior al resto de las historias. Pero como
ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tam-
poco Sartre reconocen la esencialidad de lo his-
tórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el
existencialismo llegan a esa dimensión en la que
resultaría posible por vez primera un diálogo
productivo con el marxismo.

Claro que para eso también es necesario librarse de las representaciones ingenuas que se suelen tener del materialismo, así como de las críticas baratas que se le suelen echar en cara. La esencia del materialismo no consiste en la afir-

40. *N. de los T.:* traducimos «Entfremdung», también acuñado como 'alienación'.

mación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo. La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco. En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido. En efecto, dicha técnica no sólo procede etimológicamente de la τέχνη griega, sino que también procede desde el punto de vista histórico esencial de la τέχνη comprendida como uno de los modos de la ἀληθεύειν, esto es, del hacer que se manifieste lo ente. En cuanto figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica. Y esta misma es una fase destacada, y hasta ahora la única abarcable, de la historia del ser. Podemos adoptar distintas posturas en relación con las doctrinas del comunismo y su fundamentación, pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal. El que entienda el «comunismo» solamente como un «partido» o como una «concepción del

mundo» piensa tan cortamente como los que bajo el título de «americanismo» sólo entienden, 341
y encima de modo despectivo, un particular estilo de vida. El peligro [41a] hacia el que se ve empujada Europa cada vez de modo más visible consiste probablemente en que, sobre todo, su pensar –que antaño fuera su grandeza– queda relegado [42b] por detrás del curso esencial del incipiente destino mundial, el cual, sin embargo, sigue estando determinado de modo europeo en lo que respecta a los rasgos fundamentales del origen de su esencia. Ninguna metafísica, ya sea idealista, materialista o cristiana, puede, según su esencia, y de ningún modo recurriendo solamente a los esfuerzos por desplegarse, re-tener y recuperar todavía el destino, es decir, alcanzar y recoger con su pensamiento lo que, en un sentido pleno del ser, es ahora [43c].

41a. 1.ª ed. (1949): entretanto el peligro ha salido más claramente a la luz. La recaída del pensar en la metafísica adopta una forma nueva: es el final de la filosofía en el sentido de su total y completa disolución en las ciencias, cuya unidad se despliega a su vez de nuevo en la cibernética. El poder de la ciencia no se puede detener mediante algún tipo de ataque o intervención, porque «la ciencia» forma parte de la composición [Ge-stell] que todavía desplaza al acontecimiento propio.
42b. 1.ª ed. (1949): recaída en la metafísica.
43c. La doctrina platónica de la verdad, 1.ª ed. (1947): ¿qué es ahora? ¿Ahora en la era de la voluntad de voluntad? Ahora existe el descuido incondicionado, palabra pensada de modo estricto desde el punto de vista de la historia del ser: sin-cuidado; a la inversa: destinalmente.

A la vista de su esencial desterramiento, el futuro destino del hombre se le muestra al pensar que piensa la historia del ser en el hecho de que el hombre encuentra un camino hacia la verdad del ser y emprende la marcha hacia tal encontrar. Todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino que simplemente se amplía y se eleva a sistema. El nacionalismo se acerca tan poco a la humanitas de este modo como el individualismo mediante el colectivismo ahistórico. Este último es la subjetividad[44d] del hombre en la
342 totalidad. El colectivismo consuma la autoafirmación incondicionada de la subjetividad y no permite que se vuelva atrás. Ni siquiera permite que se la experimente suficientemente mediante un pensar parcialmente mediador. Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto animal rationale.

Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El «más» no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliada añadiéndole el elemento exis-

44d. 1.ª ed. (1949): la sociedad industrial en calidad de sujeto determinante y el pensar como «política».

tencial. El «más» significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado[45], es decir, ex-siste contra el arrojo[46a] del ser y, en esa medida, es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojo del que procede lo arrojado del Dasein. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.

Pero, tendrá usted ganas de replicarme desde hace tiempo, ¿acaso un pensar semejante no piensa precisamente la humanitas del homo humanus? ¿No piensa esa humanitas en un sentido tan decisivo como ninguna metafísica lo ha pensado nunca ni lo podrá pensar jamás? ¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad

45. *N. de los T.:* traducimos en estas líneas los difíciles términos «Geworfenheit», «Gegenwurf» y «Wurf».
46a. 1.ª ed. (1949): mejor, en el ser como acontecimiento propio.

del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al
343 mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser. Pero, ¿acaso en este juego no está y no cae también dentro de él la ex-sistencia del hombre? Así es.

En *Ser y tiempo* (p. 38) se dice que todo preguntar de la filosofía «repercute sobre la existencia». Pero la existencia no es aquí la realidad del ego cogito. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos. «Ex-sistencia» es, a diferencia fundamental de toda existentia y «existence», el morar ex-stático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser. Como en ese pensar se trata de pensar algo simple, por eso le resulta tan difícil al modo de representar que tradicionalmente conocemos como filosofía. Lo que ocurre es que la dificultad no consiste en tener que encontrar un sentido especialmente profundo o en tener que construir conceptos intrincados, sino que se esconde en ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía.

Según la opinión general, el ensayo llevado a cabo en *Ser y tiempo* ha desembocado en un callejón sin salida. Dejemos correr tal opinión. Hoy, ese pensar que en el ensayo titulado *Ser y tiempo* intentó dar algunos pasos todavía no ha

sido capaz de ir más allá. Pero es posible que entretanto se haya adentrado un poco más en su asunto. Ahora bien, mientras la filosofía sólo se siga ocupando de ponerse barreras que le impidan llegar al asunto del pensar, es decir, a la verdad del ser, no cabe duda de que estará fuera de todo peligro de estrellarse contra la dureza de su asunto. Por eso, el «filosofar» sobre el fracaso está separado por un abismo del pensar que fracasa. Si alguien tuviese éxito con este pensar, no sería ninguna desgracia. Obtendría el único regalo que le puede dar el ser al pensar.

Pero también es verdad que el asunto del pen- 344
sar no se alcanza poniendo en circulación un montón de cháchara sobre «la verdad del ser» y la «historia del ser». Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada. Pero ¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio? Si llega lejos, tal vez nuestro pensar pueda indicar dónde está la verdad del ser y mostrarla como lo que hay que pensar. De este modo, dicha verdad se sustraería mejor al mero suponer y opinar y quedaría adscrita a esa obra manual de la escritura que tan rara se ha vuelto. Las cosas importantes acaban por llegar a tiempo, aunque sea a última hora y aunque no estén destinadas a la eternidad.

Queda al juicio de cada uno determinar si el ámbito de la verdad del ser es un callejón sin salida o el libre elemento en el que la libertad conserva su esencia, pero sólo después de haber intentado seguir el camino indicado o, mejor, después de intentar abrir un camino mejor, es decir, más adecuado a la pregunta. En la penúltima página de *Ser y tiempo* (p. 437) se encuentran las frases: «la *disputa* relativa a la interpretación del ser (esto es, no de lo ente ni tampoco del ser del hombre) no se puede dirimir, *porque ni siquiera se ha desencadenado.* Y es que, después de todo, no se puede "promover la disputa", sino que para que se desencadene debe estar previamente bien armada y preparada. Si la presente investigación está en camino es únicamente con este fin». Estas frases siguen siendo válidas hoy, después de dos décadas. Así pues, sigamos siendo también en los días venideros caminantes del camino que lleva a la vecindad del ser. La pregunta que usted me plantea ayuda a esclarecer ese camino.

Usted me pregunta: ¿Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? ¿De qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo? Su pregunta no sólo presupone que usted
345 trata de conservar la palabra «humanismo», sino que implica el reconocimiento de que dicha palabra ha perdido su sentido.

Lo ha perdido desde que se admite que la esencia del humanismo es metafísica, lo que ahora significa que la metafísica no sólo no abre la

pregunta por la verdad del ser, sino que la cierra, desde el momento en que se empeña en seguir anclada en el olvido del ser. Sin embargo, es precisamente el pensar que conduce a esta opinión sobre la esencia problemática del humanismo el que al mismo tiempo nos conduce a pensar de modo más inicial la esencia del hombre. A la vista de esa humanitas más esencial del homo humanus se abre la posibilidad de devolverle a la palabra humanismo un sentido histórico más antiguo que el sentido que historiográficamente se considera más antiguo. Esta devolución no pretende dar a entender que la palabra «humanismo» esté desprovista de todo sentido y sea meramente un flatus vocis. La propia palabra «humanum» ya remite a la humanitas, la esencia del hombre. El «ismus» indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Éste es el sentido que tiene la palabra «humanismo» en cuanto palabra. Devolverle un sentido sólo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la ex-sistencia. Ésta es la que importa esencialmente, es decir, la que importa desde el propio ser, por cuanto el ser hace acontecer al hombre en cuanto ex-sistente en la verdad del ser a fin de que sea la guarda de dicha verdad. Si nos decidimos a conservar esta palabra, «humanis-

mo» significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal. De esta manera, pensamos un «humanismo» de un género extraño. La palabra nos acaba proporcionando un rótulo que es un «lucus a non lucendo».

¿Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el único
346 propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación? De esta manera, y suponiendo que este instante de la historia universal no esté apremiando ya en esa dirección, podría despertar una reflexión que no sólo piense en el hombre, sino en la «naturaleza» del hombre, y no sólo en la naturaleza, sino, de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar. ¿No deberíamos tal vez seguir soportando durante algún tiempo, dejando que se acaben desgastando por sí mis-

mos lentamente, los inevitables malentendidos a los que ha estado expuesto hasta ahora el camino del pensar en el elemento de ser y tiempo? Dichos malentendidos son consecuencia de la interpretación que aplica a posteriori de manera natural lo leído o tan sólo repetido a lo que ya cree saber antes de la lectura. Todos denotan la misma construcción y el mismo fundamento.

Como se habla contra el «humanismo», se teme una defensa de lo in-humano y la glorificación de la brutalidad bárbara. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que a quien niega el humanismo sólo le quede la afirmación de la inhumanidad?

Como se habla contra la «lógica», se entiende que se está planteando la exigencia de negar el rigor del pensar, de instaurar en su lugar la arbitrariedad de los instintos y sentimientos y de este modo proclamar el «irracionalismo» como lo verdadero. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico?

Como se habla contra los «valores», surge la indignación contra una filosofía que supuestamente se atreve a entregar al desprecio a los mayores bienes de la humanidad. Pues, en efecto,
¿qué más «lógico» sino que un pensar que niega 347
los valores deseche necesariamente todo como carente de valor?

Como se dice que el ser del hombre consiste en «ser-en-el-mundo», se encuentra que el hom-

bre ha sido rebajado a un ser que sólo está acá, de este lado, con lo que la filosofía se hunde en el positivismo. Pues, en efecto ¿qué más «lógico» que quien afirma la mundanidad del ser hombre sólo permita que valga el acá, negando el más allá y por ende toda «trascendencia»?

Como se remite a la sentencia de Nietzsche sobre «la muerte de dios», se declara tal hecho como ateísmo. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien ha experimentado la muerte de dios sea un a-teo, un sin-dios?

Como en todo lo que se viene citando siempre se habla en contra de lo que la humanidad considera como excelso y sagrado, esta filosofía enseña un «nihilismo» irresponsable y destructivo. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien niega en todo lugar lo verdaderamente ente se sitúe del lado de lo no-ente y con ello predique la mera nada como sentido de la realidad?

¿Qué es lo que pasa aquí? Oímos hablar de «humanismo», de «lógica», de «valores», de «mundo», de «dios». Además, oímos hablar de una oposición. Conocemos y asumimos todo lo nombrado como lo positivo. Por contra, todo lo que se ha dicho contra lo nombrado, aún antes de haber reflexionado a fondo sobre lo que se ha oído, lo asumimos en el acto como su negación y tal negación como lo «negativo», en el sentido de destructivo. Efectivamente, en *Ser y tiempo* se habla expresamente de la «destrucción fenomenológica». Con la ayuda de la tan invocada lógica y

ratio consideramos que lo que no es positivo es negativo, que por lo tanto rechaza la razón y en consecuencia merece llevar el sello del desprecio. Estamos tan imbuidos de «lógica» que todo lo que va en contra de la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada. Se desecha todo lo que se sale fuera del conocido y querido elemento positivo arrojándolo a la fosa previamente preparada de la mera negación, que lo 348
niega todo, acabando en la nada y consumando de ese modo el nihilismo. Siguiendo esta vía lógica se deja que todo acabe hundiéndose en un nihilismo inventado con ayuda de la lógica.

Pero ¿es verdad que la «contra» que lleva a cabo un pensar contra las creencias comunes conduce necesariamente a la mera negación y a lo negativo? Eso sólo ocurre –y, eso sí, entonces de modo inevitable y definitivo, es decir, sin permitir una libre mirada sobre otras cosas– cuando se dispone previamente lo que se cree y opina como «lo positivo» y partiendo de ello se decide de manera absoluta y al mismo tiempo negativa sobre el ámbito de todas las posibles oposiciones. En este modo de proceder se esconde la negativa a exponer a la reflexión eso que se presupone «positivo», junto con la posición y la oposición, en la que éste se cree a salvo. Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él.

Que la oposición al «humanismo» no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas, debería resultar un poco más evidente.

La «lógica» entiende el pensar como el representar de lo ente en su ser, un ser que el representar se atribuye en la generalidad del concepto. Pero ¿qué ocurre con la reflexión sobre el propio ser, esto es, con el pensar que piensa la verdad del ser? Este pensar es el primero que toca la esencia inicial del λόγος, que en Platón e incluso Aristóteles, el fundador de la «lógica», ya está alterada e incluso perdida. Pensar contra «la lógica» no significa romper una lanza a favor de lo ilógico, sino simplemente repensar el λόγος y su esencia, manifestada en el alba del pensar, esto es: esforzarse por una vez en preparar semejante repensar. ¿Para qué nos valen todos los sistemas de la lógica, por muy amplios de miras que sean, si ya previamente e incluso sin saber lo que hacen rehúyen la tarea de preguntar aunque sólo sea por la
349 esencia del λόγος? Si quisiéramos hacer objeciones, lo que desde luego sería completamente infructuoso, podríamos decir con toda la razón que es precisamente el irracionalismo, en cuanto negación de la ratio, el que reina desconocido e indiscutido en la defensa de la «lógica», que cree poder esquivar una reflexión sobre el λόγος y sobre la esencia de la ratio que en él se funda.

El pensar contra «los valores» no pretende que todo lo que se declara como «valor» –esto es, la

«cultura», el «arte», la «ciencia», la «dignidad humana», el «mundo» y «dios»– sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a «dios» el «valor supremo», lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto.

Al indicar que el «ser-en-el-mundo» es el rasgo fundamental de la humanitas del homo humanus no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser «mundano» entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de dios e in-

cluso desvinculado de la «trascendencia». Con esta palabra se alude a eso que, para mayor claridad, debería llamarse lo transcendente. Lo transcendente es lo ente suprasensible. Éste pasa por
350 ser el ente supremo en el sentido de la causa primera de todo ente. Se piensa a dios como dicha causa primera. Pero en la expresión «ser-en-el-mundo» «mundo» no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente «mundano» a diferencia de lo «espiritual». En dicha definición, «mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre *por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra* fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojo, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el «cuidado». Arrojado de este modo, el hombre está «en» la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto [47] por causa de su esencia arrojada. El «ser-en-el-mundo» nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el «ex» de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el «mundo» es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella. El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto «sujeto», ya se en-

47. *N. de los T.:* traducimos el sentido del verbo «heraussteht»: 'estar fuera' (expuesto) dentro de la apertura del claro del ser.

tienda éste como «yo» o como «nosotros». Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación» entre el sujeto y el objeto.

La frase que dice: la esencia del hombre reside en el ser en el mundo tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá.

Por eso, con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la «existencia de dios» o su «no-ser», así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso, no sólo resulta prematuro, sino incluso erróneo en su procedimiento, afirmar que la interpretación de la esencia del
hombre a partir de la relación de dicha esencia 351
con la verdad del ser es ateísmo. Esta clasificación arbitraria revela además una falta de atención en la lectura. A nadie parece interesarle que, desde 1929, en el escrito *Vom Wesen des Grundes* (p. 28, nota 1) se pueda leer lo siguiente: «Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo todavía no se decide nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser en relación con dios. Sin embargo, mediante la explicación de

la trascendencia se gana por vez primera *un concepto suficiente del Dasein*, con respecto al cual sí se puede preguntar en qué situación ontológica se encuentra la relación del Dasein con dios». Ahora bien, si esta observación se sigue pensando con la habitual estrechez de miras, se replicará que esta filosofía no se decide ni a favor ni en contra de la existencia de dios. Que permanece en la indiferencia y por tanto la cuestión religiosa le es indiferente. Y que una tal indiferencia no puede dejar de caer en el nihilismo.

¿Pero enseña la citada observación la indiferencia? Entonces ¿por qué razón se han puesto en cursiva algunas palabras muy concretas de la nota y no las dictadas por el azar? Pues únicamente con el propósito de indicar que el pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios». ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres exsistentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él

mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión 352
si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro[48a], no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo[49]. Tal vez sea éste el único mal[50].

Pero con esta indicación, el pensar que remite a la verdad del ser en cuanto lo que hay que pensar no se ha decidido en absoluto por el teísmo. No puede ser teísta de la misma manera que no puede ser ateo. Pero no en razón de una actitud indiferente, sino por tomar en consideración los límites que se le plantean al pensar en cuanto tal pensar, concretamente los que le plantea eso que se le ofrece como lo que debe ser pensado, esto es, la verdad del ser. Desde el momento en que el pensar se restringe a su tarea, en este instante del actual destino del mundo se le señala al hombre la dirección que conduce hacia la dimensión inicial de su estancia histórica. En la medida en que

48a. 1.ª ed. (1949): claro como claro del ocultar que se oculta a sí mismo.
49. *N. de los T.:* traducimos: «das Heil». En este término se encierra tanto el sentido de 'íntegro', 'incólume', o, más familiarmente, 'sano y salvo' (nótese el uso del «Heil» como equivalente del «Salve» romano), como el de 'salvación' y hasta 'redención', además de tener resonancias del adjetivo «heilig», 'sagrado'.
50. *N. de los T.:* traducimos 'mal' para «Unheil».

dice de este modo la verdad del ser, el pensar se confía a aquello que es más esencial que todos los valores y todo ente. El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del homo humanus. En la exsistencia se abandona el ámbito del homo animalis de la metafísica. El predominio de este ámbito es el fundamento indirecto y muy antiguo en el que toman su raíz la ceguera y la arbitrariedad de eso que se designa como biologismo, pero también de eso que se conoce bajo el título de pragmatismo. Pensar la verdad del ser significa también pensar la humanitas del homo humanus. Lo que hay que hacer es poner la humanitas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico.

Pero si la humanitas es tan esencial para el pensar del ser, ¿no debe completarse la «ontología» con la «ética»? ¿No es entonces de todo pun-
353 to esencial el esfuerzo que usted expresa en la frase: «Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible»?

Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: «¿Cuándo escribe usted

una ética?». Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.

¿Quién podría pasar por alto esta situación de precariedad? ¿No deberíamos preservar y asegurar los vínculos ya existentes aunque su manera de mantener todavía unido al ser humano sea muy pobre y sólo válido para el momento presente? Es verdad. Pero ¿esa necesidad descarga en algún caso al pensar de su responsabilidad de tener presente lo que, de entrada, queda por pensar y que, en cuanto ser, es antes que todo ente la garantía y la verdad? ¿Acaso el pensar puede seguir sustrayéndose a pensar el ser después de que éste, tras haber permanecido oculto en el olvido durante mucho tiempo, se anuncie

también manifiestamente en el actual instante del mundo a través de la conmoción de todo lo ente?

Antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre «la ontología» y «la ética» tenemos que preguntar qué son dichas «ontología» y «ética». Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado y está cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, el cual, en cuanto pensar, tiene que
354 pensar la verdad del ser antes que ninguna otra cosa.

Claro que si tanto «la ontología» y «la ética» como todo el pensar que procede de disciplinas resultan obsoletos y por lo tanto nuestro pensar tiene que volverse más disciplinado, ¿qué ocurre entonces con la cuestión de la relación entre las dos citadas disciplinas de la filosofía?

La «ética» aparece por vez primera junto a la «lógica» y la «física» en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época que permite y logra que el pensar se convierta en «filosofía», la filosofía en ἐπιστήμη (ciencia) y la propia ciencia en un asunto de escuela y escolástica. En el paso a través de la filosofía así entendida nace la ciencia y perece el pensar. Los pensadores anteriores a esta época no conocen ni una «lógica» ni una «ética» ni la «física». Y sin embargo su pensar no es ni ilógico ni amoral. En cuanto a la φύσις, la pensaron con una profundidad y amplitud como ninguna «física» posterior volvió nunca a alcan-

zar. Si se puede permitir una comparación de esta clase, las tragedias de Sófocles encierran en su decir el ἦθος de modo más inicial que las lecciones sobre «ética» de Aristóteles. Una sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del ethos.

Dicha sentencia de Heráclito reza así (frag. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Se suele traducir de esta manera: «Su carácter es para el hombre su demonio». Esta traducción piensa en términos modernos, pero no griegos. El término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia. Eso es, según la frase de Heráclito el δαίμων, el dios. Así pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios. Existe un relato contado por Aris- 355
tóteles (de part. anim. A 5, 645a 17) que guarda relación con la sentencia de Heráclito. Dice así: Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἵ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ὑπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς...

Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verles dudar, les animó a entrar invitándoles con las siguientes palabras: «También aquí están presentes los dioses».

El relato es suficientemente elocuente, pero quiero destacar algunos aspectos.

El grupo de los visitantes forasteros se encuentra en un primer momento decepcionado y desconcertado cuando en su intromisión llena de curiosidad por el pensador reciben la primera impresión de su morada. Creen que deberían encontrar al pensador en una situación que, frente al modo habitual de vida del resto de la gente, tuviera la marca de lo extraordinario y lo raro y, por ende, emocionante. Con su visita al pensador esperan encontrar cosas que, al menos por un cierto tiempo, les proporcione materia para entretenidas charlas. Los forasteros que van a visitar al pensador tal vez esperan sorprenderlo precisamente en el instante en que, sumido en profundas reflexiones, piensa. Los visitantes quieren tener esa «vivencia», no precisamente para ser tocados por el pensar, sino únicamente para poder decir que han visto y oído a uno del que, a su vez, se dice que es un pensador.

En lugar de todo esto, los curiosos se encuentran a Heráclito junto a un horno de panadero. Se trata de un lugar de lo más cotidiano e insignifi-

cante. Es verdad que ahí se cuece el pan. Pero Heráclito ni siquiera está ocupado en esa tarea. Sólo está allí para calentarse. De modo que delata en 356
ese lugar, ya de suyo cotidiano, lo elemental que es su vida. La contemplación de un pensador friolero presenta poco interés. Y por eso, ante ese espectáculo decepcionante, los curiosos también pierden enseguida las ganas de llegarse más cerca. ¿Qué pintan ahí? Una situación tan cotidiana y sin atractivo como que alguien tenga frío y se acerque a un horno es algo que ya pueden encontrar todos en sus casas. Así que, ¿para qué molestarse en ir en busca de un pensador? Los visitantes se disponen a volver a marchar. Heráclito lee pintada en sus rostros su curiosidad defraudada. Se da cuenta de que en ese grupo basta la ausencia de la sensación esperada para que, recién llegados, ya se sientan empujados a dar media vuelta. Por eso les anima y les invita de manera expresa a que entren a pesar de todo, con las palabras: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς, «también aquí están presentes los dioses».

Esta frase sitúa la estancia del pensador y su quehacer bajo una luz diferente. El relato no dice si los visitantes entienden enseguida esas palabras, o si tan siquiera las entienden, y entonces ven todo bajo esa otra luz. Pero el hecho de que esa historia se haya contado y nos haya sido transmitida hasta hoy se explica porque lo que cuenta procede de la atmósfera de este pensador y la caracteriza. καὶ ἐνταῦθα, «también aquí»,

al lado del horno, en ese lugar tan corriente, donde cada cosa y cada circunstancia, cada quehacer y pensar resultan familiares y habituales, es decir, son normales y ordinarios, «también aquí», en el círculo de lo ordinario, εἶναι θεούς, ocurre que «los dioses están presentes».

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, dice el propio Heráclito: «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)».

Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto exsistente es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar tampoco es que sea ética por ser ontología. Porque la ontología
357 piensa siempre y sólo lo ente (ὄν) en su ser. Pero mientras no sea pensada la verdad del ser, toda ontología permanece sin su fundamento. Por eso el pensar que con *Ser y tiempo* trataba de pensar por adelantado en la verdad del ser fue designado ontología fundamental. Dicha ontología trata de remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar de la verdad del ser. Planteando otro modo de preguntar, este pensar ha salido ya de la «ontología» de la metafísica (también de la de Kant). Pero «la ontología», ya sea trascendental o precrítica, no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense

el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual. Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser, el pensar que así se anticipa le aporta al lenguaje bien poco de esa dimensión completamente nueva. Además, el propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la inadecuada pretensión de «ciencia» e «investigación». Pero para hacer que se conozca y al mismo tiempo se entienda este intento del pensar dentro de la filosofía de hoy, por el momento sólo era posible hablar desde el horizonte de lo que hay actualmente y desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes en ese marco.

Entretanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos tenían que conducir irremediable y directamente al error. En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual. El pensar que pregunta por la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia

esencial del hombre a partir del ser y con la mira en el ser no es ni ética ni ontología. Por eso, y en
358 este ámbito, la pregunta por la mutua relación entre ambas no tiene ya fundamento alguno. Y, sin embargo, pensada de modo originario, su pregunta sigue conservando un sentido y un peso esencial.

En efecto, hay que preguntar lo siguiente: si al pensar la verdad del ser, el pensar determina la esencia de la humanitas como ex-sistencia a partir de su pertenencia al ser, ¿acaso queda reducido entonces dicho pensar a una mera representación teórica del ser y del hombre? ¿O de esta conclusión se pueden deducir directrices válidas para la vida activa?

La respuesta es que este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. En la medida en que es, este pensar consiste en rememorar al ser y nada más. Perteneciente al ser, ya que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella, dicho pensar piensa el ser. Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia. Pero es, en la medida en que dice su asunto. Al asunto del pensar sólo le pertenece, en cada momento histórico, un único decir conforme a su asunto. En lo tocante al asunto, el carácter vinculante de este decir es esencialmente mayor que la validez de las ciencias, porque es más libre. Porque le deja ser al ser.

El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción [51] del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo (*vid. Ser y tiempo*, p. 54). La referencia que allí se hace al «ser-en» en cuanto «morar» está lejos de ser un juego etimológico. La referencia en la conferencia de 1936 al verso de Hölderlin «Lleno de mérito, mas poéticamente mora / el hombre sobre la tierra» [52] no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía. Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar».

De todos modos, el pensar nunca crea la casa del ser. El pensar conduce a la exsistencia históri- 359
ca, es decir, a la humanitas del homo humanus, al ámbito donde brota lo salvo.

Con lo salvo aparece el mal [53] en el claro del ser. Su esencia no consiste en lo malvado de los

51. *N. de los T.:* traducimos «Fuge», término difícil que alude al lugar de engarce o unión, la coyuntura o junta. En esta frase está en juego con el verbo «verfügen» (normalmente, 'disponer'), que traducimos por 'conjuga'.
52. *N. de los T.:* «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde».
53. *N. de los T.:* en todo este párrafo se establecen distinciones muy sutiles y difíciles de reproducir entre diferentes palabras del campo semántico de la maldad y lo malvado: tra-

actos humanos, sino en la pura maldad de la ferocidad. Pero ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar presentes en el ser en la medida en que el propio ser es la causa de litigio. En él se esconde el origen esencial del desistir. Lo que desiste se aclara como aquello que tiene carácter de nada [54]. Y eso puede expresarse mediante el «no». Pero la «nada» no surge en ningún caso del decir-no de la negación. Todo «no» que no se interprete erróneamente como un insistir obstinado de la fuerza impositiva de la subjetividad, sino que siga siendo un «no» de la ex-sistencia que deja ser, está respondiendo a la llamada del desistir surgido en el claro. Todo «no» es únicamente la afirmación del no de la nada [55]. Toda afirmación re-

ducimos «Böse» [malvado], «Schlechtigkeit» [maldad], «Grimm» [ferocidad]. Elegimos 'ferocidad' para «Grimm» tratando de evocar resonancias de un tipo de maldad no humana, más «pura».

54. *N. de los T.:* el texto establece un juego de palabras entre «nicht» [la negación] y «Nichts» [la nada] mediante un verbo «nichten» que no equivale a negar o aniquilar, sino más bien a *«nadear» o, en nuestra propuesta interpretiva,* a «desistir», pero no en el sentido habitual de «desistir de algo», sino entendido como una suerte de suspensión inherente al ser mismo. Evitamos el uso del tradicional término «anonadar», que si bien tiene la fortuna fonética de preservar el juego de palabras, implica sin embargo un sentido negativo aniquilador, además de evocar un estado subjetivo, y una marcada transitividad que en ningún caso se corresponden con su sentido en el texto.

55. *N. de los T.:* Heidegger juega en todo este pasaje con la existencia de dos modos de negación en la lengua alemana: el «Nein», que niega toda la frase, y el «nicht», que sólo niega

posa sobre un reconocimiento, el cual deja que venga a él aquello hacia lo que él va. Se suele creer que es imposible encontrar el desistir en lo ente mismo. Y es verdad mientras busquemos el desistir como algo ente, como una cualidad que es y que está en lo ente. Pero buscando de este modo, no se busca el desistir. Tampoco el ser es una cualidad que es y que se pueda encontrar en lo ente. Y, sin embargo, el ser es más [56a] que todo ente. Desde el momento en que el desistir se presenta en el ser mismo, ya no podremos percibirlo nunca como algo que es en lo ente. Además, la referencia a esta imposibilidad no demuestra en modo alguno que el origen del no de la nada esté en el decir no. Parece como si esta demostración sólo funcionara cuando se considera a lo ente como lo que es objetivo respecto a la subjetividad. Así pues, y puesto que nunca aparece como algo objetivo, de esta alternativa se deduce que el no de la nada tiene que ser innegablemente el producto de un acto del sujeto. Ahora bien, lo que nunca podrá decidirse a partir de la reflexión subjetiva sobre el pensar ya dispuesto como sub-
jetividad es si el decir-no es el primero que plan- 360
tea el no de la nada a modo de algo meramente

los verbos. En español sin embargo sólo disponemos de un «no» para ambos tipos de negación. Como, además, «nicht» juega con la raíz de «Nichts» [la nada], optamos por verter «Nicht» por 'nada' y «Nein» por 'no'.

56a. 1.ª ed. (1949): en la medida en que el ser deja «ser» a lo ente.

pensado o si es el desistir el primero que reclama el no como lo que hay que decir en el dejar ser a lo ente. En esta reflexión aún no se ha alcanzado la dimensión apropiada para un adecuado planteamiento del asunto. Queda por preguntar si, suponiendo que el pensar forme parte de la ex-sistencia, todo «sí» y todo «no» no exsisten ya acaso en la verdad del ser. Si es así, entonces el «sí» y el «no» [57a] ya están en sí mismos al servicio del ser y prestándole toda su atención. En cuanto tales servidores que atienden fielmente al ser, nunca pueden ser los primeros en disponer aquello de lo que ellos mismos forman parte.

El desistir está presente en el ser mismo, pero en ningún caso en el Dasein del hombre cuando éste es pensado como subjetividad del ego cogito. El Dasein no desiste en la medida en que el hombre, como sujeto, lleva a cabo el desistimiento en el sentido del rechazo, sino que el ser-aquí desiste en la medida en que por ser la esencia en la que el hombre ex-siste, él mismo pertenece a la esencia del ser. El ser desiste... en cuanto ser. Por eso, en el idealismo absoluto de Hegel y Schelling aparece el no de la nada en cuanto negatividad de la negación en la esencia del ser. Ahora bien, éste está pensado allí en el sentido de la realidad absoluta, comprendida como voluntad incondicionada que

57a. 1.ª ed. (1949): afirmar y negar, reconocer y desechar, ya usados en el pronunciamiento del acontecimiento propio, son llamados por el pronunciamiento de la diferencia a la renuncia o no decir.

se quiere a sí misma en calidad de voluntad de saber y de amor. En esta voluntad se esconde también el ser como voluntad de poder. Lo que no podemos entrar a debatir aquí es por qué sin embargo la negatividad de la subjetividad absoluta es de tipo «dialéctico» y por qué por medio de la dialéctica emerge en primer plano el desistir, pero al mismo tiempo permanece velado en su esencia.

Lo que desiste en el ser es la esencia de aquello que yo llamo la nada. Es precisamente por eso, porque piensa el ser, por lo que el pensar piensa la nada.

Sólo el ser le concede a lo salvo alcanzar la gracia y a la ferocidad el impulso hacia el mal.

Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser
mismo la prescripción de esas normas que tienen 361
que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego νέμειν. El νόμος no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción[58] es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esa estancia es la única que procura la ex-

58. *N. de los T.:* traducimos en estas líneas «verfügen» [destinar y conjugar] y «Fuge» ('conjunción'; en este caso 'conjunción del destino'). *Vid.* nota 51 *supra.*

periencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma «apoyo» significa «protección»[59]. El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre. Sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en la recámara[60] de sus manipulaciones.

¿Pero en qué relación se halla ahora el pensar del ser con el comportamiento teórico y práctico? Dicho pensar supera con mucho todo observar, porque se ocupa de esa única luz en la que el ver de la teoría puede demorarse y moverse. El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la exsistencia. Y, así, el pensar es hacer. Pero un hacer que supera toda praxis. El pensar no sobre-

59. *N. de los T.:* nuevamente un juego irreproducible en castellano con la raíz «halt» [sostener, tener] en varias acepciones y vocablos: «Aufent-halt» [estancia], «Halt-bar» [mantenible, sostenible, estable], «Halt» [apoyo, sostén], «Ver-halt-en» [conducta] y, finalmente, «Hut» [resguardo, abrigo, protección].

60. *N. de los T.:* en este pasaje Heidegger juega con términos en torno a la raíz de casa: «Behausung» [morada], «Haus» [casa], «Gehäuse» [recámara].

pasa al actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o a las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez de su consumar carente de éxito.

En efecto, en su decir, el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpresada del ser.

El giro «llevar al lenguaje» que hemos usado aquí hay que tomarlo en este caso en sentido literal. Abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y
eso que adviene es lo que el pensar ex-sistente 362
lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser. Y sólo así el lenguaje *es* de ese modo misterioso y reina sin embargo siempre en nosotros. Por cuanto el lenguaje que ha sido llevado de este modo a la plenitud de su esencia es histórico, el ser queda preservado en la memoria. Pensando, la ex-sistencia habita la casa del ser. Pero en todo esto parece como si no hubiera ocurrido nada por medio del decir que piensa.

Sin embargo hace poco que se nos ha mostrado un ejemplo de este hacer insignificante del pensar. En efecto, si pensamos propiamente la expresión destinada al lenguaje: «llevar al lenguaje», y sólo pensamos eso y nada más, y si conseguimos mantener eso pensado dentro de la atención del decir como aquello que en el futuro siempre habrá que pensar, habremos llevado al lenguaje algo esencial del ser mismo.

Lo extraño en este pensar del ser es su simplicidad. Y esto es precisamente lo que nos mantiene apartados de él. Porque, efectivamente, buscamos ese pensar conocido en la historia universal con el nombre de «filosofía» bajo la figura de lo inusual y de lo que sólo es accesible a los iniciados. Al mismo tiempo, nos representamos el pensar a la manera del conocimiento científico y sus empresas investigadoras. Medimos el hacer por el rasero de los impresionantes logros de la praxis, colmados de éxito. Pero el quehacer del pensar no es ni teórico ni práctico, ni tampoco la reunión de ambos modos de proceder.

La simplicidad de su esencia hace que no logremos conocer el pensar del ser. Pero si nos familiarizamos con lo inusual de lo simple, nos vemos enseguida en otro aprieto. Surge la sospecha de que este pensar del ser caiga en la arbitrariedad, pues, en efecto, no puede atenerse a lo ente. ¿De dónde saca el pensar su medida? ¿Cuál es la ley de su hacer?

Aquí hay que atender a la tercera pregunta de su carta: comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière? Nombrare-
363 mos por ahora, de pasada, a la poesía. Se encuentra enfrentada a la misma pregunta y de la misma manera que el pensar. Pero sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente.

Lo que pasa es que, por ser un buscar y un indagar en lo no pensado, el pensar no es sólo une aventure. Como pensar del ser, el pensar es reclamado por el ser en su esencia. El pensar se refiere al ser en cuanto eso que adviene (l'avenant). En cuanto tal pensar, el pensar está vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser. El ser ya se ha destinado al pensar. El ser *es* en cuanto destino del pensar. Pero el destino es en sí mismo histórico. Su historia ya ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores. 363

El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre. Por eso, los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales. Naturalmente, sólo se las dicen al que se compromete a seguirles con el pensar y a repensarlos. Desde el momento en que, rememorando históricamente, el pensar toma en cuenta el destino del ser, ya se vincula a lo conveniente y conforme al destino. Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligro. El peligro está en atreverse a entrar en la discordia para decir lo mismo. Amenazan la ambigüedad y la mera discordancia.

La primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad[61],

61. *N. de los T.:* aparece de forma marcada un juego ya usado *supra* entre «Geschick» [destino], «(zu)schicken» [enviar, destinar], «schicklich» [conveniente] y «Schicklichkeit» [conveniencia].

y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a partir de la ley del ser. Pero atender a lo que le conviene al decir que piensa no sólo supone que tengamos que meditar cada vez *qué* hay que decir del ser y *cómo* hay que decirlo. Igual de esencial será meditar si debe ser dicho lo por pensar, en qué medida debe ser dicho, en qué instante de la historia del ser, en qué diálogo con ella y desde qué exigencias. Estas tres cosas, ya mencionadas en una carta anterior, se determi-
364 nan en su mutua pertenencia a partir de la ley de la conveniencia del pensar de la historia del ser: lo riguroso de la reflexión, el cuidado del decir, la parquedad de palabras.

Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.

El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa. Pero el pensar futuro tampoco puede olvidar ya, como exigía Hegel, el nombre de «amor a la sabiduría» para convertirse en la sabiduría misma bajo la figura del saber absoluto. El pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional. El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con

su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo.

Índice

Nota de los editores 7
CARTA SOBRE EL HUMANISMO 9

*

La CARTA SOBRE EL HUMANISMO tiene su origen en una carta dirigida por MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) a Jean Beaufret, en París, en el año 1946, y que, revisada y aumentada para su edición, fue publicada por primera vez en 1947 a modo de apéndice a un escrito anterior sobre la doctrina platónica de la verdad. Si bien se inscribe en el panorama de una postguerra que, a la vista de las ruinas resultantes de la Segunda Guerra Mundial, se plantea un interrogante generalizado acerca de la responsabilidad de la cultura occidental –de su ciencia, pero también de su literatura, de su música y, sobre todo, de su filosofía– en la catástrofe ocurrida, el texto, al que no se tardó en atribuir cierto carácter programático, alcanzó rápidamente una gran acogida y despertó un interés que no ha cesado de incrementarse hasta el día de hoy.

El libro de bolsillo

ISBN 84-206-3798-X



Humanidades
Filosofía

